

ROGELIO ROVIRA

LA «TRIPLE VÍA»
DEL PSEUDO-DIONISIO
EN LAS CINCO VÍAS
TOMISTAS

Apuntes de lecciones



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
2012

ÍNDICE

I. Introducción: Tema y estructura de las lecciones.....	3
II. El <i>Corpus Areopagiticum</i> y la doctrina de la «triple vía»....	5
III. La «triple vía» dionisiaca y las «cinco vías» tomistas.....	10
IV. Conclusión: El conocimiento negativo de Dios.....	23
Apéndice I: El texto de las <i>quinque viae</i> tomistas.....	25
Apéndice II: La estructura general de la <i>Summa theologiae</i>	30
Apéndice III: La estructura del artículo de la <i>Summa theologiae</i>	32
Bibliografía básica.....	33

I

INTRODUCCIÓN

TEMA Y ESTRUCTURA DE LAS LECCIONES

1. Sobre el pensamiento filosófico y teológico de Tomás de Aquino ejercen una clarísima influencia tres grandes corrientes intelectuales y espirituales:

- a) La filosofía griega, particularmente la de Aristóteles.
- b) La obra de San Agustín.
- c) Los escritos del llamado Pseudo-Dionisio el Areopagita.

(Cf. Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis-Dionysius der Areopagit*, I, 1)

En estas lecciones quiero hablar precisamente de la influencia de este último autor sobre un aspecto particular del pensamiento de Tomás de Aquino, influencia sobre la cual quizás no se ha llamado mucho la atención, a pesar de los numerosos estudios que se ha dedicado a la obra del Aquinate. Me refiero concretamente al influjo de una doctrina muy conocida del Pseudo-Dionisio: su doctrina del conocimiento de Dios a partir de las criaturas, sobre las no menos conocidas «cinco vías» de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios.

2. Para ello comenzaré recordando las líneas básicas de la mencionada doctrina areopagítica, tal como se expone principalmente en los libros *Los Nombres de Dios* (ND) y *Teología Mís-*

tica (TM). Nos asomaremos así a una de las fuentes más importantes de las que ha bebido el pensamiento teológico y filosófico de Occidente durante siglos.

Luego intentaré mostrar el uso que de esta doctrina hace Tomás de Aquino en su presentación de las pruebas de la existencia de Dios. Con ello quizá podamos entender mejor las famosísimas «cinco vías» tomistas. Es sabido, en efecto, que, en su exposición de las pruebas de la existencia de Dios, el Aquinate no solo recoge y asume el esfuerzo de muchos filósofos anteriores por demostrar la existencia del ser divino, sino que también presenta ese secular trabajo de un modo rigurosísimo, liberado de errores y ambigüedades. Pero lo hace tan condensadamente, tan apretadamente, en apenas una página de la *Suma de Teología*, que casi diríamos que estas vías son como ráfagas de luz tan fuertes que a veces nos ciegan. Las recorreremos, pues, una vez más, fijándonos en su nervatura demostrativa, que, como veremos, se organiza en torno a ciertas consideraciones del Pseudo-Dionisio Areopagita.

Terminaré señalando una consecuencia fundamental respecto del problema filosófico fundamental del conocimiento negativo, más que positivo, que necesariamente tenemos de Dios.

II

EL *CORPUS AREOPAGITICUM* Y LA DOCTRINA DE LA «TRIPLE VÍA»

2. Comencemos por notar algo general: el influjo de la obra del Pseudo-Dionisio el Areopagita no se ejerce únicamente, desde luego, sobre el pensamiento de Tomás de Aquino. Desde el siglo VI, en que fue reconocido como autoridad por la Iglesia, y quizás principalmente desde el siglo IX, en que fue traducido al latín por Hilduino y luego por Escoto Erígena, hasta el siglo XVI, el *Corpus Areopagiticum* o *Corpus Dionisiacum* tiene un papel predominante en el pensamiento occidental.

3. El *Corpus Areopagiticum* o *Corpus Dionisiacum*:

a) Está integrado por el siguiente conjunto de escritos:

La Jeraquía Celeste

La Jerarquía Eclesiástica

Los Nombres de Dios

Teología Mística

y (no más de diez) *Cartas*

Desde hace ya unos cuantos años, desde 1990, contamos con una excelente edición española de estos escritos (con una larga y valiosa introducción), debida a Teodoro H. Martín, publicada en la BAC bajo el título de *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*.

b) Parece haber sido compuesto a fines del siglo V o principios de siglo VI.

c) La identidad del autor de estos escritos es cosa todavía no resuelta, quizá imposible de resolver y que quizá no merezca la pena el esfuerzo de investigación que supone el intentar resolverla.

El autor de las obras citadas se dice discípulo de San Pablo y aduce detalles que revelan su intención de presentarse como discípulo y amigo de los apóstoles. Las obras llevan el nombre de Dionisio y pronto se le identificó con un miembro del Areópago convertido tras la predicación de San Pablo (*Hechos*, 17, 34).

Aunque a principios del siglo VI la Iglesia oriental manifestó sospechas, pronto acalladas, de que estas obras no fueran escritas por Dionisio, el convertido por San Pablo en Atenas, en Occidente se reconoció desde siempre esta autoría como un hecho innegable.

En el Renacimiento, sin embargo, Lorenzo Valla y Erasmo levantaron las primeras dudas en Occidente sobre la autoría del *Corpus Dionisiacum* por parte de Dionisio el convertido por San Pablo. Y hoy sabemos, en efecto, que el *Corpus Areopagiticum* contiene fragmentos debidos al neoplatónico Proclo y que su autor ha de ser, ciertamente, un cristiano neoplatónico, profundo conocedor de las Escrituras. Precisamente para indicar este carácter apócrifo —y enigmático— se llama a su autor el Pseudo-Dionisio Areopagita.

d) Debido, en parte, a la autoridad apostólica que se le atribuyó durante más de mil años, pero también, sin duda, a su valor doctrinal intrínseco, la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita ha ejercido un influjo extraordinario en el pensamiento occidental.

Etienne Gilson, tras exponer el pensamiento del Pseudo-Dionisio en *La Filosofía en la Edad Media*, dice (p. 81): «En adelante lo volveremos a encontrar siempre presente, incluso en muchos casos en que no tendremos ocasión de nombrarlo».

Y el gran teólogo católico Hans Urs von Balthasar, en el tomo II de su magna obra *Gloria* dice (p. 145): «En toda la historia del espíritu, Dionisio representa el caso único de un hombre de primerísimo orden y de influencia incalculable».

4. La doctrina de la «triple vía»:

En el libro *Los Nombres de Dios*, que se presenta como continuación de una obra o bien fingida o bien perdida: las *Representaciones Teológicas*, se propone su autor no decir ni pensar nada de Dios que no esté en la Revelación:

Como norma general, nadie se atreverá a hablar de la Deidad supraesencial y secreta en términos o ideas que no hayan sido divinamente revelados en las Sagradas Escrituras. Efectivamente, cualquier palabra o concepto resultan inadecuados para expresar lo desconocido de la supraesencia, que está muy por encima de todo ser. Necesitamos, para esto, un conocimiento supraesencial. Elevemos, pues, nuestra mirada hasta donde alcancemos con ayuda del Rayo luminoso de las palabras

de Dios. Así dispuestos, acerquémonos con humilde adoración a los más altos resplandores de lo divino.» (ND, cap. I, 1.—P.G. 588 A; BAC, p. 270).

El desarrollo de este propósito de conocer a Dios, de conocer los «nombres» o atributos divinos, configurará un modo de acceso a Dios en tres fases o etapas complementarias. Véamoslo.

A) Notemos, en primer lugar, que, según el planteamiento anterior, a Dios podemos aplicarle primeramente todos los nombres que le da la Escritura. Y fijémonos bien, como nos dice el Pseudo-Dionisio, que estos nombres o atributos los toma la Escritura de las manifestaciones de lo divino en las cosas, ya que las criaturas son participaciones de la Suma Bondad:

Es en verdad causa, origen, esencia y vida de todas las cosas. [...] es Vida de los vivientes, esencia de los seres. Principio y Causa, por su bondad, de toda vida y esencia. Por su misma bondad produce y mantiene en su ser todas las cosas.

Conocemos todo esto por las Santas Escrituras. Y podría decirse que en casi todas ellas verás cómo los autores sagrados forman los nombres divinos según las bondadosas manifestaciones de la Deidad. (ND, cap. I, 3-4.— P. G. 589 B-589 D; BAC pp. 272-272).

Este proceder es lo que se llama la *teología afirmativa*, o también la *vía causalitatis*, la vía de la causalidad, el conoer a Dios —positivamente— como causa de las cosas del mundo. Esta vía constituye el primer paso del acceso a Dios a partir de las criaturas.

B) Pero inmediatamente se plantea el Pseudo-Dionisio un problema. Y es que es forzoso conceder que Dios trasciende a toda razón y a todo conocimiento. Por tanto, propiamente no se le puede nombrar, nada de lo que de Él digamos lo describirá. Así formula, en efecto, esta dificultad el autor de *Los Nombres de Dios*:

¿Cómo, pues, podemos hablar de los nombres de Dios? ¿Cómo puede ser esto si el Trascendente sobrepasa todo discurso y todo conocimiento, si su morada no está al alcance de ningún ser ni entendimiento, si Él comprende, encierra, es antes y después que todas las cosas, mientras que escapa a toda percepción, imaginación, opinión, nombre, discurso, aprehensión o entender? ¿Cómo nos atreveremos a intentarlo si la Deidad está más allá de todo ser, es inefable, ningún nombre la puede definir?

Queda dicho en mis *Representaciones teológicas* que no podemos alcanzar con el pensamiento ni con palabras al Uno, Incognoscible, Supraesencial, la misma Bondad, la trina Unidad, tres Personas igualmente divinas y buenas. (ND, cap. I, 5.— P.G. 593 A-593 B; BAC p. 274).

Lejos de intentar paliar esta dificultad de nuestro conocimiento de Dios, el Pseudo-Dionisio Areopagita la asume plenamente. La asume plenamente afirmando que las inteligencias superiores, las inteligencias angélicas, las que mejor conocen a Dios porque son más semejantes a Él, lo conocen precisamente negándole todo nombre. He aquí la manera en que lo dice:

Cuando algunas inteligencias, a imitación de los ángeles, en cuanto es posible, han llegado a deificarse de ese modo, alaban a Dios de la manera más perfecta, prescindiendo de todo discurso y olvidándose de las cosas. Real y sobrenaturalmente iluminadas por tan santa unión con la Luz, estas almas descubren que, siendo Dios causa de todo ser, Él no es nada de esto, pues de todo ser está supraesencialmente separado.

»Por consiguiente, teniendo en cuenta que Dios es supraesencial a todo ser y bondad, nadie que ame la Verdad que está por encima de toda verdad le tributará homenaje como palabra, o inteligencia, o vida o ser. No. Está muy lejos de cualquier manera de ser, de todo movimiento, vida, imaginación, opinión, nombre, palabra, pensamiento, inteligencia, sustancia, estado, principio, unión, fin, inmensidad. De todo cuanto existe. (ND, cap. I, 5.— P.G. 593 C-593 D; BAC pp. 274-275).

Este proceder es lo que se llama la *teología negativa*, o también la *via remotionis* o *via negationis*, la vía de la remoción o de la negación, el conocer a Dios —negativamente— como el ser que no tiene las imperfecciones de las cosas del mundo. Esta vía constituye el segundo paso del acceso a Dios a partir de las criaturas.

C) Pero no acaba aquí este proceso. Y es que si bien es verdad que a Dios se le pueden atribuir los atributos que revelan perfecciones en las criaturas —como nos enseña la teología afirmativa o la vía de la causalidad—, y aunque es verdad asimismo que a Dios no le conviene nada de lo que le conviene a las criaturas —como nos revela la teología negativa o la vía de la negación—, sin embargo, es preciso reconocer —nos dice el Pseudo-Dionisio— que absolutamente nada se puede afirmar ni negar de Dios. En nada le afectan nuestras afirmaciones ni nuestras negaciones. En el último capítulo de su *Teología Mística* dice en efecto el Areopagita:

«Cuando negamos o afirmamos algo de cosas inferiores a la Causa suprema, nada le añadimos ni quitamos, porque nada puede añadir la afirmación a la que es perfecta y única Causa de todo cuanto es. Y toda negación se queda corta ante la trascendencia de quien es absolutamente simple y despojado de toda limitación. Nada puede alcanzarlo.» (TM, cap. V.— P. G. 1048 B; BAC, p. 379-381).

Hemos de verificar, pues, en nuestro conocimiento de Dios a partir de las criaturas, una negación tanto de lo que nos ofrece la teología afirmativa como de lo que nos enseña la teología negativa: Dios no es absolutamente ni lo que afirmamos ni absolutamente lo que negamos. La razón de ello es que lo que afirmamos de Dios no expresa ni con mucho todo lo positivo de Dios y lo que negamos de Dios no lo negamos por defecto de Dios, sino por exceso, como dice el Areopagita en *Los Nombres de Dios*:

Como muchas veces hemos dicho, las cosas divinas han de entenderse de modo conveniente a Dios. Cuando decimos que Dios no tiene inteligencia y que no siente, queremos decir que Dios trasciende inteligencias y sentidos. No carece de ellos, sino que los posee con sobreabundancia. Por eso atribuimos la carencia de razón a aquel que está sobre la razón; y la imperfección, a aquel que está por encima de toda perfección y es anterior a ella. Como atribuimos la oscuridad, que escapa al tacto y a la vista, al que es luz inaccesible, en cuanto excede inmensamente la luz accesible. (ND, cap. VII, 2.—P.G. 869 A; BAC 337-338)

Este proceder es lo que se ha dado en llamar la *teología superlativa*, o también la *via eminentiae*, la vía de la eminencia, el conocer a Dios —superiormente— como el ser que trasciende definitivamente el modo de ser de las cosas del mundo. Esta vía constituye el tercer paso del acceso a Dios a partir de las criaturas.

Tal es, pues, en sus rasgos esenciales, la doctrina del Pseudo-Areopagita que se conoce como la «doctrina de la triple vía del acceso a Dios a partir de las criaturas».

III

LA «TRIPLE VÍA» DIONISIACA Y LAS «CINCO VÍAS» TOMISTAS

5. Esta doctrina de la «triple vía» del conocimiento de Dios ha sido recogida y asumida plenamente, en verdad, por Tomás de Aquino.

Citaré un texto clarísimo del Aquinate, de entre los muchísimos que se podrían aducir al respecto, que nos servirá, además, de resumen de lo hasta ahora dicho. Está tomado de la *Suma de Teología*, 1, q. 13, a. 1, que se ocupa precisamente *de nominibus Dei*:

Según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los conceptos intelectuales y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, en la misma medida podremos imponerle nombre. Pues bien, hemos demostrado que en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, pero que le conocemos por las criaturas en calidad de principio, por vía de excelencia y remoción. Por consiguiente, podemos denominarle por las criaturas, pero no en forma que el nombre que lo significa exprese la esencia divina tal cual es.

Además, Tomás de Aquino no sólo ha defendido esta doctrina de la triple vía en general, sino que la ha aplicado concretamente al esclarecimiento de los atributos o nombres divinos, tal como hizo el Pseudo-Dionisio. Citaré también un único texto, de entre los muchos que cabría traer a colación, para ilustrar lo que afirmo. Lo tomo de las *Cuestiones Disputadas sobre la Potencia*, q. 7, a. 5 ad 2. En él se refiere Tomás de Aquino a la sabiduría de Dios y cita expresamente al Areopagita:

Por ello, según la doctrina de Dionisio (cap. I, *Myst. Theol.*, y cap. II, *Caelest. Hier.*, y cap. II y III *De Div. Nom.*), estas cosas se afirman de Dios de tres modos. Primero, afirmativamente, de modo que podamos decir que Dios es sabio. Afirmación sobre Él necesaria, por darse en Él la semejanza de sabiduría que de Él fluye. En segundo lugar (negativamente) por no darse en Él la sabiduría tal como nosotros la imaginamos y denominamos, de modo que puede hasta negarse en la realidad diciendo: Dios no es sabio. Y en tercer lugar (eminentemente), porque al negarse la sabiduría en Dios no por deficiente en sabiduría, sino por darse en Él más sobrenaturalmente que lo que se puede decir o concebir, nos resulta ineludible esta afirmación: Dios es supersabio.

6. Pero que Tomás de Aquino acepta y utiliza amplísimamente esta doctrina del Pseudo-Dionisio es, ciertamente, algo es muy conocido. No olvidemos que Santo Tomás escribió un *Comentario a Los Nombres de Dios* del Pseudo-Dionisio: *In librum Beati Dionysii "De Divinis Nominibus"*.

E incluso algún erudito se ha entretenido en contar las veces en que Tomás de Aquino cita al Pseudo-Dionisio en sus obras: parece que hay mil setecientos dos citas de este autor, y de ellas quinientas sesenta y dos figuran en la *Suma Teológica*.

(Cf. J. Pelikan, *The Odyssey of Dionisian Spirituality*; citado por Teodoro H. Martín en su «Introducción» a las *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid, BAC, 1990, p. 25, n. 63).

Y no ha dejado de señalarse que aun el plan mismo de la *Suma Teológica* sigue las líneas maestras trazadas por Dionisio el Areopagita. En la Introducción a la edición española de las Obras del Pseudo-Dionisio que antes citaba, su autor, Teodoro H. Martín, escribe:

Construye el santo sobre estructuras aristotélicas, pero corren por su obra venas de neoplatonismo dionisiano. Más aún, el plan general y estructura de la *Suma Teológica* está hecho sobre las líneas maestras del Pseudo-Dionisio: salida y retorno (*exitus-reditus*), mundo desplegado en círculo que comienza y termina en la unidad de Dios. Tratados de Dios Uno, Trino, Creante, Verbo encarnado, Sacramentos... Evidentemente, el desarrollo voluminoso de la *Suma*, que habla a estudiantes de teología en un momento cumbre del cristianismo, tenía que ser diferente del brevísimo *Corpus Dionisiacum*, dirigido a paganos y cristianos, católicos y herejes en ambiente y momento histórico heterogéneo. Sustancialmente son iguales. (BAC, p. 26).

Lo que quizás no sea ya tan conocido es que, sin citar ciertamente al Pseudo-Dionisio, Tomás de Aquino utiliza calladamente la doctrina de la triple vía en sus demostraciones de la existencia de Dios. Como hemos de ver, en cada una de las célebres «cinco

vías» de la existencia de Dios propuestas por el Aquinate se utiliza conjuntamente la triple vía del Areopagita, entreverándose así ese triple modo de acceso a Dios en el entramado lógico de cada una de esas demostraciones. Que yo sepa, esto no se ha señalado expresamente, a pesar de los muchísimos estudios que se han dedicado a estas demostraciones tomistas de la existencia de Dios. Cuando se alude a las fuentes de las *quinque viae* se cita, en verdad, a Aristóteles, a Platón, pero nada se dice del Pseudo-Dionisio, cuyo influjo se deja sentir, a mi parecer, en el armazón demostrativo mismo de estos razonamientos. Por mi parte, intentaré probar esta presencia de la triple vía dionisiana en cada una de las cinco vías de Santo Tomás recorriendo la estructura lógica de estas cinco vías tomistas.

7. El punto de partida de cada una de las vías es siempre lo que, siguiendo a Maritain, podríamos llamar un «hecho filosófico», es decir, un dato del mundo, tomado universalmente y conocido por experiencia, respectivamente:

- 1º, en la primera vía, que los seres del mundo —todos ellos— se mueven, es decir, que están sujetos a múltiples cambios;
- 2º, en la segunda vía, que todos ellos obran de una u otra manera, formando parte de una larga serie de causas eficientes; los seres del mundo forman un denso tejido de causas.
- 3º, en la tercera vía, que existen, aunque bien podrían no existir; o sea, que son contingentes, como se dice en filosofía.
- 4º, en la cuarta vía, que en algunas de las perfecciones que tienen los seres del mundo —concretamente, las perfecciones trascendentales, las que trascienden tal o cual género o clase de ser, las que convienen a todo ser por ser, no por ser esto o aquello—, que las perfecciones trascendentales de los seres del mundo hay grados, que los seres del mundo son más o menos perfectos en sentido trascendental, y,
- 5º, en la quinta vía, que tienden a fines, y ello no sólo los seres inteligentes, sino también los desprovistos de inteligencia.

En cada caso se considera, por tanto, un rasgo común o nota general que poseen los seres del mundo como tales, sin que interese determinar en absoluto el modo particular en que cada uno de esos seres, tomados como individuos, posee el atributo en cuestión. Se parte, pues, de características universales de los seres del mundo, que, como es claro, no pueden ser conocidas más que por experiencia: son rasgos que, de un modo más o menos inmediato, «constan por el sentido», como dice Tomás de Aquino.

8. A la vista de estos hechos, Tomás de Aquino se pregunta: ¿Cuál es la razón de estos hechos? ¿Qué es lo que explica estos hechos? Pues no hay duda de que «no hay nada que no tenga una razón»: *nihil est sine ratione*.

Concretamente, la pregunta de Santo Tomás es: puesto que aquello que constituye el punto de partida de las vías son «hechos», algo efectuado, ¿cuál es la causa eficiente de estos hechos, la causa que ha de dar razón *adecuada y exhaustiva* de la existencia de tales hechos?

Justamente para proceder a la demostración de la existencia de dicha causa adecuada y exhaustiva de los hechos que nos sirven de punto de partida, Tomás de Aquino utiliza tácitamente la triple vía del acceso a Dios a partir de las criaturas propuesta por el Pseudo-Dionisio Areopagita. Comprobémoslo.

9. En primer lugar, Tomás de Aquino utiliza la vía de la causalidad. Ella constituye el primer paso de la demostración.

Objetivo de la aplicación de esta vía.— Con ella, en efecto, Santo Tomás trata de poner de relieve la necesidad intelectual, objetiva, de que los hechos que sirven de punto de partida caen todos ellos bajo la jurisdicción del principio de causalidad. No se trata de probar la validez del principio de causalidad. No. Tomás de Aquino admite sin discusión la validez objetiva de este principio. Frente a algunas filosofías modernas, que han explicado el principio de causalidad como expresión de necesidades subjetivas, psicológicas o trascendentales —recordemos las tesis de Hume o de Kant—, Tomás de Aquino afirma como un principio ontológico válido para las cosas el principio que dice: «Todo lo que sucede tiene una causa». Para el Aquinate, lejos de ser un principio subjetivo, es la expresión misma del ser de las cosas contingentes. Por ello trata, en este primer paso de su argumentación, no de probar la validez objetiva de este principio —que la

da por demostrada— sino subsumir los hechos en cuestión bajo el principio de causalidad. Y así quiere mostrar respectivamente:

- «que todo lo que se mueve es movido por otro» (o que es imposible que algo se mueva a sí mismo, que algo cambie por sí mismo);
- que «no es posible que una cosa sea causa eficiente de sí misma» (o que lo que es causado es causado por otro);
- que «no todos los seres son posibles, sino que es preciso que haya algo necesario en la realidad»;
- que los diversos grados de perfección trascendental de las cosas son causados;
- y que «las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidas por algo que conoce y que entiende»

Argumento.— Prescindiendo de las características particulares que presenta la prueba de estas diversas tesis en cada una de las vías —y del hecho de que en alguna de ellas no se desarrolla explícitamente en todos sus puntos—, es claro que la prueba general de estas proposiciones sólo puede consistir en la demostración intelectual de que los hechos que en cada caso se consideran no tienen en sí mismos toda la razón de su existencia, o, lo que es igual, que es imposible que hayan venido a la existencia por sí mismos. De ahí que Tomás de Aquino señale de modo expreso, respectivamente:

En primer lugar, que la existencia del movimiento no se explica por sí misma, porque lo que está en acto de moverse tuvo que estar en potencia de moverse y nada puede pasar de la potencia —del no ser— al acto —al ser real— sino por algo en acto, por algo efectivamente existente.

En segundo lugar, que es imposible que algo sea causa de sí mismo, porque para ello tendría que ser anterior a su propia existencia, lo que es absurdo.

En tercer lugar, que la existencia de lo contingente no se entiende desde sí misma, porque lo que existe y puede no

existir alguna vez no existió y lo que no existe no puede darse a sí mismo la existencia.

En cuarto lugar, que es imposible que una perfección trascendental convenga a una cosa cualquiera de un modo imperfecto si esa perfección no es causada en ella, porque la perfección trascendental tiende de suyo a lo absoluto, es de suyo irrestricta, por convenir al ser en tanto que ser, no en tanto que limitado por lo que es.

Y, en quinto lugar, que no cabe explicar desde sí mismo que lo que carece de conocimiento tienda a fines, pues es de la esencia de los fines el ser conocidos. Proponerse un fin es tanto como pensar en el fin. Pensar en el fin es excogitar los medios para traerlos al ser. Todo ello, como es claro, supone la inteligencia, el conocimiento.

Rendimiento especulativo de la aplicación de esta vía.— La ganancia intelectual que obtenemos con la aplicación de esta vía es doble:

a) una *inmediata*, sobre la existencia de la causa eficiente: por los argumentos anteriores es necesario admitir que hay una causa eficiente de estos hechos, que existe una causa del movimiento, de la causalidad, de la contingencia, de los grados de perfección trascendental y de la ordenación a fines de los seres no inteligentes del mundo.

b) otra *mediata*, sobre la índole de dicha causa eficiente: si se mira bien, los argumentos anteriores también nos revela que la causa hallada, si ha de explicar *adecuadamente* el efecto en cuestión, ha de ser una causa que reúna cuando menos estos tres requisitos:

Primero: Ser una causa *esencial*, es decir, destinada por su propia esencia a producir el efecto en cuestión.

Segundo: Ser una causa *principal*, esto es, que actúe por su propia virtud y no a instancias de otra.

Tercero: ser una causa *concreta y pertinente*, no general y vaga.

Por eso afirma Tomás de Aquino:

- que la causa esencial, principal y pertinente del movimiento es *un motor*,
- que la causa esencial, principal y pertinente de la causalidad es *una causa*,
- que la causa esencial, principal y pertinente de lo contingente o de lo necesario por otro es *un ser necesario*,
- que la causa esencial, principal y pertinente de los seres perfectos de un modo limitado es *un ser perfecto*,
- y que la causa esencial, principal y pertinente de la ordenación a fines es *un ordenador*.

10. En segundo lugar, Tomás de Aquino utiliza la vía de la negación. Esta constituye el segundo paso de la demostración.

Objetivo de la aplicación de esta vía.— Para entender el objetivo que tiene la aplicación de esta vía en este momento de las demostraciones de la existencia de Dios, supongamos que la causa hallada en cada uno de los casos —el motor, la causa, el ser necesario, el ser perfecto, el ordenador— depende de otra en el ejercicio de su causalidad. Es decir, que esa causa recibe de otra causa su eficacia causal: el motor mueve, ciertamente, pero es movido por otro motor que, a su vez, mueve, pero siendo movido por otro, que a su vez está en las mismas condiciones, etc. Y lo mismo en los demás casos. Según esto, pues, no habría una única causa, sino una serie de causas que *se transmiten a la vez* la eficacia causal. Nos hallaríamos entonces con lo que en filosofía se llama una *serie esencialmente ordenada de causas*.

Si este fuera el caso, sería inevitable preguntarnos: Si el efecto X ha sido causado por la causa A, y la causa A ha sido causada por B, y la causa B ha sido causada por C, y ella, a su vez, ha sido causada por D, etc., ¿cuál será más propiamente la causa de X? ¿A, B, C, D o cuál?

Pues para responder a esta cuestión echa ahora mano Tomás de Aquino de la vía de la remoción o de la negación. Se trata con ella, en efecto, de hacer ver la necesidad objetiva de que, si hay una serie esencialmente ordenada de causas que concurren simultáneamente a la producción de un efecto, ha de haber entonces una causa primera, es decir, una causa que ya no dependa de otra en el ejercicio de su causalidad. Y esa causa primera será, en verdad, la causa en un sentido más propio del efecto en

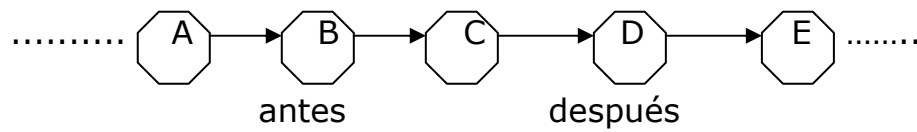
cuestión: porque la causa primera, que produce el efecto en cuestión transmitiendo su eficacia causal a otras causas segundas, podría producir ese efecto sin hacer esa transmisión de su eficacia causal, mientras que las causas segundas, por ser segundas, o sea, dependientes de otra, no pueden ya producir a la causa primera. Luego la causa primera es la causa propiamente dicha.

Argumento.— Pero ¿cómo prueba Tomás de Aquino que en una serie esencialmente ordenada de causas ha de haber una causa primera? Pues para probar esto recurre a un argumento aristotélico, el argumento llamado del *ananké stênai*: es preciso detenerse. He aquí cómo lo formula clarísimamente Santo Tomás cuando expone su segunda vía de la existencia de Dios:

No es posible que en las causas eficientes se proceda al infinito. Porque, en todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa de lo intermedio, y lo intermedio es causa de lo último, tanto si los intermedios son muchos como si es uno solo; mas suprimida la causa, se suprime el efecto: por tanto, si no hubiera algo primero en las causas eficientes, no existirá ni lo último ni lo intermedio. Pero si se procede al infinito en las causas eficientes, no existirá una primera causa eficiente; y, de este modo, no existirá ni efecto último ni causas eficientes intermedias, lo cual es patentemente falso. Por tanto, es necesario poner alguna causa eficiente primera.

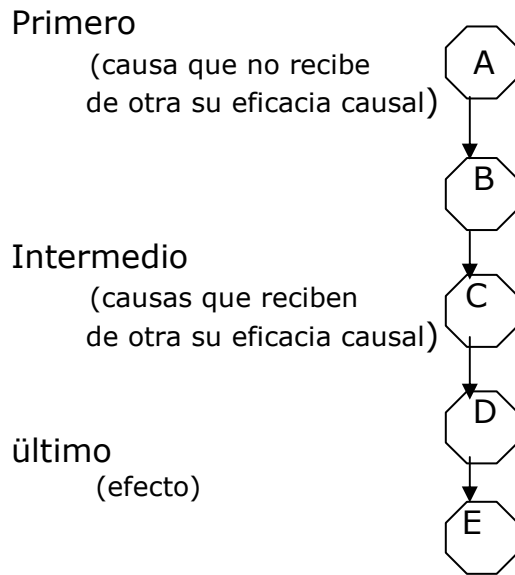
El argumento es clarísimo, pero es preciso no tergiversar su sentido. No se trata de probar que sea imposible una serie *temporalmente* infinita de causas y que sea menester detenerse en una primera. Afirmar esa imposibilidad es, sencillamente, un error: en esas causas —el hombre que engendra a otro hombre que, a su vez, engendra otro, etc.— no hay más razón para detenerse en una de ellas que la imposibilidad física de recorrerlas ascendentemente —del efecto a la causa—, lo cual no es una verdadera imposibilidad, no es una imposibilidad metafísica, sino física. El que nos tengamos que parar se debe, por ejemplo, a nuestro cansancio o aburrimiento, no a un obstáculo que encontremos en las cosas mismas.

He aquí una representación gráfica de una serie de causas ordenadas temporalmente, en las que no hay necesidad ninguna de parar en el remontarse de unas causas a otras:



ORDEN TEMPORAL

Lo que se pretende con el argumento expuesto es, más bien, mostrar la imposibilidad de una serie infinita de causas esencialmente ordenadas. Representémosla de esta manera:



ORDEN CAUSAL

En este caso, en el caso de las causas esencialmente ordenadas, es metafísicamente necesario que haya una causa primera en un sentido no cronológico, esto es, una causa que no dependa de otra en el ejercicio de su causalidad. De esta forma, el argumento podría exponerse también en esta reducción al absurdo: supongamos, por hipótesis, que todas las causas de una serie de causas que dependen unas de otras en el ejercicio de la causalidad para producir un determinado efecto son todas ellas segundas, esto es, causadas. Pero si toda causa, sin excepción, depende de otra en su acto de causación, es decir, si no hay una causa primera cuya causalidad no depende más que de sí misma, entonces no hay en absoluto ni serie causal alguna ni,

desde luego, efecto alguno, lo que contradice los términos de la hipótesis de partida: ciertamente, es imposible, por contradictorio, que algo exista en dependencia de otro y que no exista aquello de lo que depende. Si se quiere, pues, evitar este absurdo es preciso admitir que, dada una serie de causas en dependencia causal unas de otras, ha de existir una causa no causada, que no suponga ontológicamente otra anterior por poseer ella misma la eficacia causal de suyo.

Rendimiento especulativo de la aplicación de esta vía.— La ganancia intelectual que obtenemos con la aplicación de esta vía es importantísima. La podemos exponer de dos formas:

a) *negativamente*: la causa primera de cada uno de los efectos en cuestión, por no depender de otra causa, *no posee* la imperfección —la dependencia en el ser— de las causas segundas que concurren a la producción de dichos efectos, ni, desde luego, la imperfección —la dependencia ontológica— de los efectos. Concretamente, pues, hay que admitir:

- un motor *inmóvil* como causa propia del movimiento,
- una causa *incausada* de lo causado.
- un ser *necesario por sí* que da razón de lo necesario por otro,
- un ser *ilimitadamente perfecto* que explica lo limitadamente perfecto,
- y un *ordenador inteligente* que es causa de la ordenación a fines de lo que carece de conocimiento.

Por ello a este segundo paso en las demostraciones de la existencia de Dios le cuadra bien el nombre de vía de la negación o de la remoción: con ella se quitan, se niegan de la causa primera las imperfecciones del efecto y de las causas segundas.

b) *positivamente*: la causa primera es causa de una índole ontológica superior a las causas segundas y, naturalmente, al del efecto. Decir, en verdad, por razón del argumento anterior, que hay una causa primera que no depende de otra en el ejercicio de su causalidad es tanto como decir que hay una causa que se halla en un plano ontológico distinto del de las causas segundas

y del del efecto. Y si ese plano es distinto, como lo menos perfecto no puede ser causa de lo más perfecto, entonces ese plano ontológico en que se halla la causa primera tiene que ser necesariamente un plano ontológico superior.

11. En tercer lugar, Tomás de Aquino utiliza la vía de la eminencia, aunque la exposición que hace de sus demostraciones de la existencia de Dios es tan comprimida, tan concisa, que este tercer e importantísimo paso se da tácitamente, sin señalarse explícitamente.

Objetivo de la aplicación de esta vía.— Con la utilización de esta vía Tomás de Aquino pretende una cosa muy sencilla: mostrar que la índole ontológica de la causa primera no es simplemente superior al de las causas segundas, sino decididamente suprema. Sólo podremos explicar *exhaustivamente* los efectos en cuestión, sólo podremos dejar de iterar la pregunta por el porqué causal de algo, si encontramos una causa ontológicamente, no superior, sino suprema, una causa que deje sin sentido todo preguntar por el por qué.

Argumento.— Y ¿cómo prueba Tomás de Aquino que esa causa primera superior es también la causa primera suprema, la causa que explica exhaustivamente el efecto? Podemos reconstruir su argumento de esta manera. Para lograr esta demostración, Santo Tomás se apoya en dos tesis evidentes:

- 1ª. Los efectos han de ser proporcionales a la causa. Cuanto más universal es el efecto (es decir, cuanto más se ha extendido la eficacia causal de la causa) más universal es la causa (esto es, más primera es la causa, más ontológicamente perfecta es la causa).
- 2ª. Los efectos que sirven de punto de partida de las vías son los efectos máximamente universales: son, en verdad, los rasgos máximamente universales de los seres del mundo: el cambio o «movimiento» como tal, la causalidad eficiente como tal, la contingencia como tal, la diversa perfección trascendental como tal y la ordenación a fines como tal.

De estas dos tesis es facilísimo concluir que la causa propia de estos efectos ha de ser máximamente universal, y por tanto, la causa absolutamente primera y de rango ontológico supremo: la

causa que explica exhaustivamente los efectos de que hemos partido.

Rendimiento especulativo de la aplicación de esta vía.— La ganancia intelectual que obtenemos con la aplicación de esta vía es decisiva y resulta ahora fácil de mostrar. Y es que, según el razonamiento anterior, ha de haber:

- un motor inmóvil *primero en sentido absoluto o universal*,
- una causa incausada *absolutamente primera*,
- un ser *irrestrictamente* necesario por sí,
- un ser *máximamente* perfecto,
- y un ser *supremamente* inteligente.

12. No puede extrañar ahora la repetida frase con que Tomás de Aquino introduce el término final de cada una de las vías «y esto todos entienden que es Dios»: *et hoc omnes intelligunt Deum*, dice. El punto de llegada de las vías no es, pues, otro que la identificación de cada causa propia universal hallada con Dios: Dios es, en efecto, según nos ha enseñado el Pseudo-Dionisio Areopagita, el ser al que le corresponde toda perfección (el ser causa), exenta de imperfección (incausada) y en grado eminente (absoluta o universal). Por eso *hoc omnes intelligunt Deum*.

En el libro, sin duda, magnífico y esclarecedor de Zubiri *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza Editorial, 1984), se lee, sin embargo, esta doble crítica general a las vías tomistas:

Por una parte, dice Zubiri:

Ante todo, la primera vía conduce a un primer motor inmóvil; la segunda, a una primera causa eficiente; la tercera, al primer ente necesario; la cuarta, a un ente en la plenitud de la entidad; la quinta, a una inteligencia suprema. Pero estas cinco "primariedades" ¿se identifican entre sí en un mismo ente? Habría que probarlo. (pp. 121-122)

Por otra parte, dice el filósofo español:

Además, aun supuesto que se probara, ¿significa esto que se ha probado sin más que ese ente supremo sea *formalmente* Dios, lo que entendemos por Dios? Quedaría todavía por probar que dicho ente es justo Dios [...] En el punto de llegada de estas argumentaciones nos encon-

tramos [...] con un ente supremo. Pero este ente ¿es Dios? Esta es la cuestión que siempre queda en pie. (pp. 122, 123).

Me parece que estas dos dificultades generales que pone Zubiri a las cinco vías de Santo Tomás podrían disolverse con lo que he tratado de poner de relieve en estas clases. Los términos finales de cada una de las vías confluyen entre sí en un único ser, se identifican entre sí en un mismo ente, porque se ha llegado a esos términos finales, a esas depuradas superperfecciones que expresan los puntos de llegada de las vías, en virtud de un mismo proceso: por la vía afirmativa, por la vía negativa y por la vía de la eminencia. Cada uno de esos términos finales es propiamente Dios porque sólo Dios es el ser poseedor de una perfección en la que no sólo no hay imperfección alguna, sino un grado tal de perfección que sobrepasa infinitamente todo lo cognoscible y aun lo pensable. Creo que si se repara suficientemente el hecho de que en cada una de las cinco vías tomistas se halla entrañada la triple vía del acceso a Dios a partir de las criaturas propuesta por el Areopagita, desaparecen rápidamente las objeciones de Zubiri a estas clásicas pruebas de la existencia de Dios.

IV CONCLUSIÓN EL CONOCIMIENTO NEGATIVO DE DIOS

13. Termino estas explicaciones señalando muy brevemente una consecuencia que se deriva inmediatamente de los pensamientos que hemos estudiado. Hemos visto que, en último término, tanto el Pseudo-Dionisio Areopagita —con su triple vía— como Tomás de Aquino —con la utilización de esta triple vía en cada una de sus demostraciones de la existencia de Dios— coinciden en afirmar que de Dios más conocemos lo que no es que lo que es. A Dios se le conoce, por así decir, como desconocido.

Esto nos ocurre siempre que atribuimos a Dios alguna perfección: le corresponde de manera tan distinta a como corresponde a las criaturas, que no sabemos bien qué significa esta o aquella perfección en Dios.

Pero hay más: hemos visto que Santo Tomás —a pesar de su doctrina de la *analogia entis*— nos enseña con sus vías que incluso cuando llegamos a saber que Dios existe, no sabemos bien qué significa eso de existir para Dios. Sabemos que no existe como existen las demás cosas. De Dios tenemos, pues, un saber del no saber. Tras las consideraciones anteriores sobre la presencia de la teología negativa del Pseudo-Dionisio en las *quinque viae*, podemos comprender bien ahora estas palabras de Maritain, de uno de los grandes filósofos tomistas de este siglo. Las dejó escritas en su obra *Los Grados del Saber*:

Demostrar la existencia de Dios no es someterlo a nuestros cercos, ni definirlo, ni apoderarse de Él, ni manejar otra cosa que unas ideas endeble respecto de tal objeto, ni juzgar otra cosa que nuestra propia y radical dependencia. El procedimiento por el que la razón demuestra que Dios existe, coloca a la razón misma en una actitud de adoración natural y de admiración inteligente.

14. Darse plena cuenta de esto, de que de Dios —de su existencia tanto como de su esencia— tenemos un saber del no saber, es una ganancia filosófica fundamental: cuando estamos ante Dios estamos siempre ante un ser que nos trasciende absolutamente, que nos sobrepasa en todo sentido y medida; que, por tanto, no podemos objetivarlo, convertirlo en cosa, ajustarlo a nuestras necesidades o deseos, hacer de Él un ídolo. Darse plena cuenta de que de Dios sabemos más lo que no es que lo que es, tiene como efecto abrir la razón a otra forma de conocimiento, que podemos llamar fe. En su *Llama de Amor Viva* (canción III, 48) escribe San Juan de la Cruz:

¡Oh!, dirás, que [el entendimiento] no entiende nada distintamente, y así no podrá ir adelante. Antes te digo que si entendiese distintamente, no iría adelante. La razón es porque Dios, a quien va el entendimiento, excede al mismo entendimiento; y así es incomprensible e inaccesible al entendimiento y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así antes se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia para llegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no entendiendo. Y de esa manera llega el entendimiento a la perfección; porque por fe y no por otro medio se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo.

15. Grande ha sido también en el santo de Hontiveros el influjo de la teología negativa y de la teología mística del Pseudo-Dionisio Areopagita. Por eso quiero poner punto final a estas lecciones citando unos versos de San Juan de la Cruz. Expresan, por lo demás, maravillosamente ese peculiar saber que no sabe que nos es propio respecto de Dios. Se trata de las estrofas —sólo citaré la penúltima— de ese célebre romance que comienza:

Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda sciencia trascendiendo
.....
Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni sciencia
que le puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo
irá siempre trascendiendo.

APÉNDICE I

EL TEXTO DE LAS *QUINQUE VIAE*

A) Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Prima pars, quaestio II, articulo 3, corpus. Textum Leoninum Romae 1888 editum a Roberto Busa SJ:

«Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest.

1) Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad

aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.

2) Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

3) Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

4) Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis,

qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.

5) Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum».

B) Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Primera parte, cuestión segunda, artículo 3. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid, B.A.C., 1988:

«*Hay que decir:* La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas.

1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bas-

tón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice

de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metaphys.* 7 Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género — así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.»

APÉNDICE II

LA ESTRUCTURA GENERAL DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

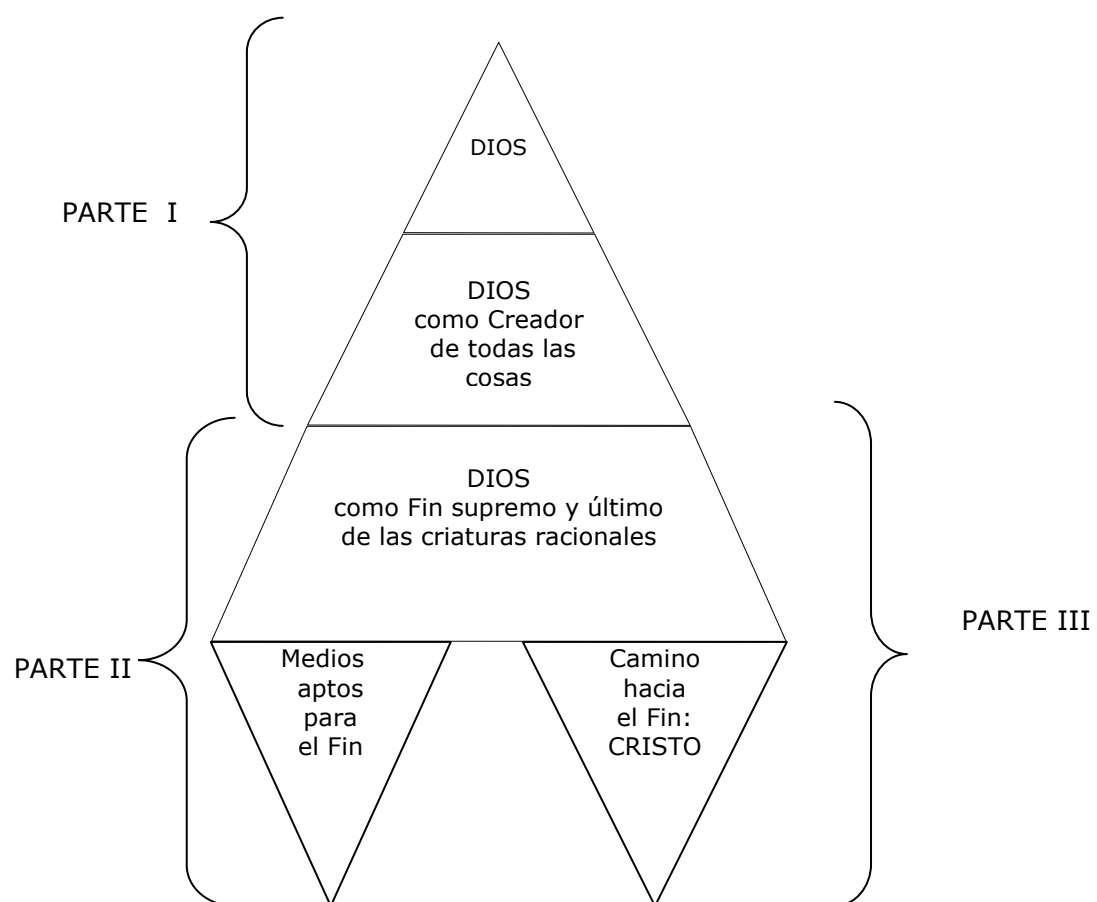
La *Summa theologiae* consta de tres partes: la primera (*prima pars*) trata de Dios en sí mismo: la unidad de la esencia de Dios, su trinidad de personas y su actividad creadora como fuente de todo lo que no es Él.

La segunda (*secunda pars*) trata de la marcha del hombre hacia Dios o, si se quiere, trata de Dios en tanto que fin supremo y último de todas las criaturas y, en especial, de las racionales. Se divide, a su vez, en dos partes: la primera (*prima secundae*) trata de los actos humanos en general como medios aptos para el fin último; la segunda (*secunda secundae*) trata en particular de las virtudes y los vicios.

La tercera parte (*tertia pars*), que Tomás de Aquino dejó incompleta, trata de Cristo como Camino de la marcha del hombre hacia Dios. Estudia así a Cristo como Salvador de la humanidad y a los sacramentos como signos de salvación.

En la *Suma de Teología*, santo Tomás parte del hecho de que hay tres formas del ser y de la esencia de Dios: (I) Dios existe en sí mismo, es el principio y el fin de todas las cosas por lo que todas las criaturas proceden y dependen de Él; (II) después Dios está presente a través de su Gracia en la vida y en la actividad del cristiano, de los santos; (III) finalmente, Dios está presente de modo totalmente especial en la Persona de Cristo, unido aquí realmente con el hombre Jesús, y operante en los sacramentos, que brotan de su obra redentora.(...) Es un círculo: Dios en sí mismo, que sale de sí mismo y nos toma de la mano, de modo que con Cristo volvemos a Dios, estamos unidos a Dios, y Dios será todo en todos. (Benedicto XVI, Catequesis del 23 de junio de 2010).

La estructura general de la *Summa theologiae* se recoge en el siguiente esquema:

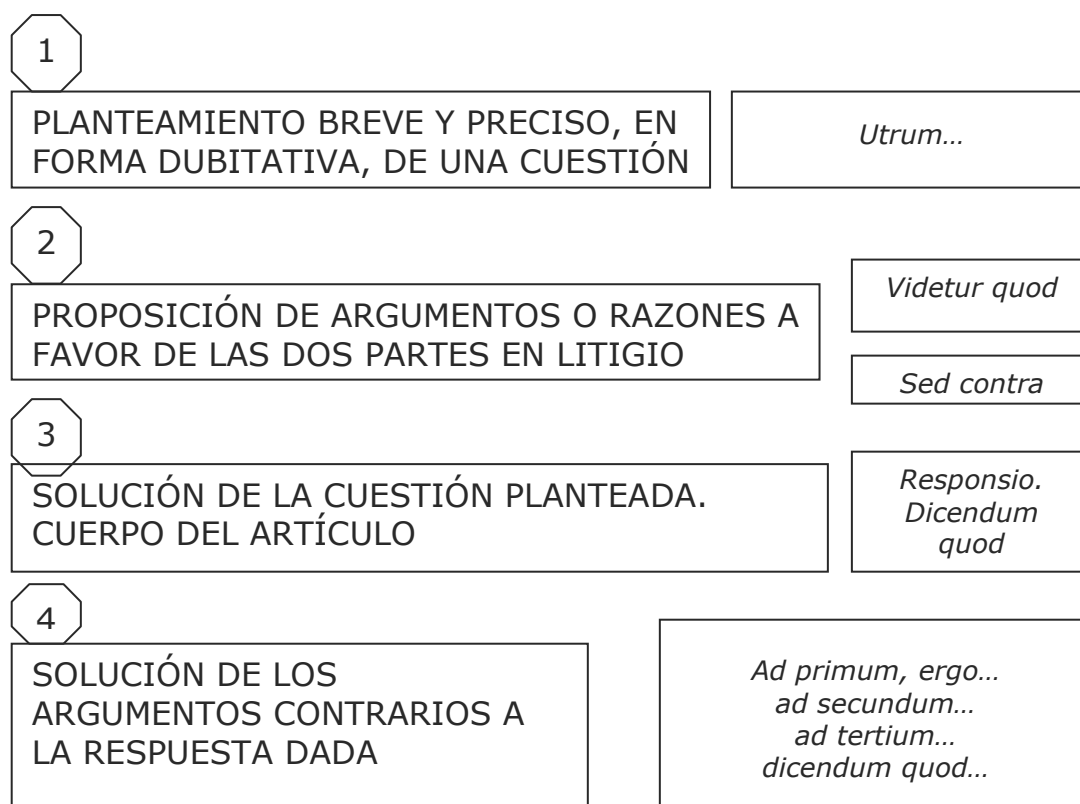


APÉNDICE III

LA ESTRUCTURA DEL ARTÍCULO DE LA *SUMMA THEOLOGIA*

En cada una de sus partes, la *Summa theologiae* se organiza en cuestiones (consta de 512), que a su vez se componen de artículos (que son 2669). Los artículos son, pues, las células básicas, por así decir, de que se compone la obra.

La estructura del artículo consta de partes determinadas, que cabe esquematizar así:



BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Obras Completas del PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. Edición de Teodoro H. Martín, Madrid, BAC, 1990.

TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid, B.A.C., 1988

GONZÁLEZ, Ángel Luis, *Teología natural*. Pamplona, Eunsa, 2008 (6ª ed. rev.).

MARITAIN, Jacques, *Aproximaciones a Dios*. Traducción de Rogelio Rovira. Madrid, Ediciones Encuentro, 1994.

MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Léxico filosófico*. Madrid, Rialp, 2002.

ROVIRA, Rogelio, «El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas de la existencia de Dios», en *Espíritu*, 39 (1990), pp. 59-80.

—, «Las *quinque viae* ante la crítica de Zubiri», en *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia*, XLVIII (2005), pp. 551-568.